

japonés, y todas las lenguas romances; pero también el griego y del latín, sin dudar en recurrir al indoeuropeo. "las diferencias entre el portugués y el español –explica audazmente en *"Language Drift"* (p. 112)– son parcialmente atribuibles quizás a diferencias de dialectos latinos entre los soldados conquistadores y los colonizadores; pero, sobre todo, a diferencias entre los lenguajes hablados anteriormente por los celtas de Iberia occidental, de un lado, y probablemente por los proto-Vascos de la mayor parte de España, de otro".

El alcance de esta obra –de un tono menor dentro de la amplia producción quineana– queda bien reflejado en su título *"Quiddities"*: en la cultura angloamericana tiene el sentido filosófico de esencia, mientras que en su uso ordinario viene a significar sutileza o incluso sofisteria. De ambos sentidos hay muestras a lo largo del libro, pero quizá predomina el segundo, la sutileza impregnada de socarronería: "Kluge hace remontar el nombre de la unidad monetaria alemana –explica en la voz *"Marks"*– al contraste de autenticidad marcado en la barra de plata. Es menos claro que Marx fuera movido por su nombre a sostener la determinación económica de la historia" (p. 126.7).

Dos observaciones críticas. La primera, la frivolidad o superficialidad con la que Quine trata incidentalmente cuestiones de carácter teológico o religioso (p.e., pp. 29, 211-2). La segunda, la mención errónea de las palabras castellanas "salvaje" y "papelaría" (pp. 107 y 167).

J. Nubiola

RHONHEIMER, M.: *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Innsbruck Viena, 1987, 443 págs.

La apelación a la naturaleza para la fecundación de la moral ha sido uno de los rasgos recurrentes en la historia de la Ética, desde Aristóteles y los estoicos hasta las diversas formas de utilitarismo, habiéndose llegado incluso a preconizar la autonomía de la elección moral en base a la neutralidad de la naturaleza en relación con los diferentes fines. De aquí que importe precisar el modo en que tal fundamentación se entiende. Para ello el autor toma por guía los textos de Tomás de Aquino, a quien es frecuente que los intérpretes de la ley natural acudan.

Para Rhonheimer el enunciado en forma de deber se da a un nivel descriptivo-reflejo, cuyo origen está en el nivel preceptivo-práctico, consistente en la prosecución del bien de la que se sigue la acción (p. 63 ss.). Es por medio de la conciencia moral como este saber normativo-reflexivo es aplicado a la acción. La conciencia en tanto que aplicación implica el saber universal (descriptivo-reflejo) y la versión práctica de la razón a la acción (aquello a que se aplica); sin la razón práctica –que suministra el acto preceptivo singular– la conciencia no podría transitar desde lo universal a lo singular. En consonancia con ello, los actos de la razón práctica no tienen a la ley natural por término externo de adecuación, a modo de un *"Ableseorgan"*, sino que la constituyen (*"aliquid per rationem constitutum"*, p. 67 ss.). La ley natural no es tampoco concordancia de la razón con la naturaleza, sino *ordo rationis*, que hace del hombre un ser *"providens sibi"*; justamente la ley

eterna es participada en el hombre como una luz racional, de un modo activo o previsor.

Por su parte, la tendencialidad que se expresa en la razón práctica se diversifica según unas inclinaciones naturales, indeterminadas en cuanto al modo de darles cumplimiento, dando la razón práctica su regla próxima de determinación (p. 79). Sin embargo, tales inclinaciones pertenecen desde el inicio a su sujeto como ser finalizado, no habiendo de ser, por tanto, posteriormente humanizadas. Por ejemplo, la tendencia a la conservación *de su ser* se refiere ya a un bien humano, sin esperar a que la sola intención "espiritual" la humanizase. En efecto, la experiencia de las inclinaciones naturales no es abstracta, sino connotativa de su sujeto o existencial ("yo tengo frío, hambre, etc.", no "se da el frío, el hambre... en mí"). No es una reflexión en la línea objetiva la que conduce al yo, sino que éste queda connotado inobjetivamente en la experiencia vivida correspondiente, pudiendo desde luego efectuarse la *redatio* completa hacia él, pero no en aislamiento respecto de las operaciones y sus objetos. Por esta radicación en el *suppositum* racional, las inclinaciones fundamentales han de ser referidas unitariamente a la razón práctica, principio de orden.

La segunda parte del libro aborda la dilucidación del concepto de autonomía, diferenciando un triple plano, a saber, personal, funcional (como estructura teleológica propia) y constitutivo (competencia para conferirse leyes), que luego traslada al ámbito moral. Una vez examinada la validez en él de los dos primeros sentidos es cuando se advierte la insuficiencia, por negativo, del tercero, tal como resulta de su tematización por Kant (p. 174): la posición espontánea (im-

posición) del deber la razón no expresa sino la independencia de toda ley natural, descartada de aquél por la presunta heteronomía que introduciría.

El recurso a la autonomía moral constitutiva se vuelve necesario en forma de preceptos deontológicos justamente cuando se ha vaciado de toda referencia finalista a la naturaleza de la acción, quedando, en tal caso, la medición de sus consecuencias indiscriminadas (la *Güterabwägung*) como único criterio en orden a establecer su enjuiciamiento ético. Es por lo que la disyuntiva "éticas deontológicas/éticas teleológicas" es más aparente que real, pues tanto desde las unas como desde las otras, cuando se las entiende de modo perceptivo, se desemboca en las opuestas (p. 280 ss.): las primeras subsisten en el nivel de la formulación, y las segundas como concernientes a la fundamentación. La teleología objetiva de la acción, en cambio, a la vez que asigna un lugar sólo derivado a la proposición normativa, permite diferenciar las consecuencias que pertenecen a la intención cumplida de aquéllas otras que eventualmente se la añaden y la modifican accidentalmente, pero sin ser constituyentes del *tipo de acción* en cuestión.

En este contexto se revela fundamental la distinción entre el sentido objetivo de la acción y su contenido material externo (p. 232). Mientras ante el segundo cabe la actitud calculadora, que toma distancias y perspectivas, el primero sólo es tal para la voluntad que lo asume como fin, con capacidad para integrar en su unidad objetiva el componente material, no sirviéndose de él en condición de medio. Por el contrario, pretender acceder al valor desde la consideración fisicista de los bienes, sin pasar por el *finis operis*, apenas podría re-

huir, cada vez que invoca los deberes, al salto lógico implicado en la falacia naturalista.

Otra fuente de confusiones está en la contraposición entre lo objetivo y lo subjetivo. Sin embargo, en el terreno moral la objetividad es la verdad de la subjetividad (p. 345): pues la ley es debida a la ordenación de la razón práctica y sólo puede aparecer como criterio *objetivo* cuando es declarada por el juicio *subjetivo* de conciencia. Y complementariamente a como la ley (objetiva) cuenta con las *inclinaciones* naturales a modo de materia a regular por la razón, también en la constitución del objeto de la acción (subjetiva) la conmensuración de las *circunstancias* inductantes al objeto intencional se muestra como el logro último de la razón práctica (p. 375).

La obra no se limita a la exposición de lo que el autor entiende son los principios éticos originales de Tomás de Aquino, sino que desciende así mismo a la discusión de casos prácticos —solventados con frecuencia en el debate contemporáneo de modo superficial— y abre la vía para su tratamiento adecuado y consistente.

Urbano Ferrer

SEVE, R.: *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, P.U.F, París, 1989, 236 págs.

René Sève, antiguo alumno de la Escuela Normal Superior, Agregado de Filosofía y Secretario General del Centro de Filosofía del Derecho en la Universidad de Derecho, Economía y Ciencias Sociales de París, presenta un interesante aspecto de la filosofía leibniziana: su forma de indicar las

contradicciones insitas en el iusnaturalismo moderno; las reservas ante unas doctrinas en las que difícilmente se podía compaginar la ley natural y el derecho natural, la ley como regla imperativa y como instrumento de una finalidad.

Ante la disociación producida entre el bien natural y la obligatoriedad —bien moral— en la escolástica tardía, Leibniz se enfrenta a las doctrinas de Vásquez, Grotius y Pufendorf, reduciendo todo bien al útil; de esta forma cierra la brecha abierta por Suárez entre la voluntad creadora divina y la voluntad —también divina— que impone preceptos; unificados el mundo natural y el mundo moral queda cerrada la posibilidad de una voluntad irracional superior —o distinta— del deseo de la propia felicidad, e igualmente se imposibilita la explicación de la obligación como arbitrariedad.

El utilitarismo leibniziano resuelve de forma consecuencialista la polémica sobre el absolutismo; las discusiones heredadas desde Santo Tomás hasta Hobbes, Berkeley y Locke, pasando por todos los autores de la Escuela Moderna del Derecho Natural, son afrontadas por Leibniz desde una peculiar definición de la justicia; por una parte, la justicia es lo útil, y el bien común no pasa de ser la suma algebraica de los bienes y males individuales; por otra parte, la justicia es la caridad del sabio; y la sabiduría, la ciencia de la felicidad. De este modo, el sabio gobernante debe poseer la ciencia capaz de equilibrar los deseos —bienes y males— individuales, por lo cual lo conveniente es fiarse de sus decretos; no conviene ponerlos en duda —en principio— puesto que las consecuencias de esa crítica son peores que las consecuencias perversas que pueden derivarse de la confianza.